



Centro Universitário de Brasília

**FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE - FACS**  
**CURSO DE PSICOLOGIA**

**RELIGIOSIDADE E ESPIRITUALIDADE – A EXPERIÊNCIA  
SUBJETIVA DA TRANSCENDÊNCIA NO CONTEXTO DA  
PSICOTERAPIA E O DESENVOLVIMENTO INTEGRAL DO  
INDIVÍDUO.**

**ADALBERTO INÁCIO GONZAGA DA SILVA**

**BRASÍLIA / DF**  
**JUNHO/ 2009**

**ADALBERTO INÁCIO GONZAGA DA SILVA**

**RELIGIOSIDADE E ESPIRITUALIDADE – A EXPERIÊNCIA  
SUBJETIVA DA TRANSCENDÊNCIA NO CONTEXTO DA  
PSICOTERAPIA E O DESENVOLVIMENTO INTEGRAL DO  
INDIVÍDUO.**

Monografia apresentada ao  
Centro Universitário de Brasília  
como requisito básico para a  
obtenção do grau de Psicólogo da  
Faculdade de Ciências da Saúde.

Professora–Orientadora: Valéria Mori.

Brasília/DF, Junho de 2009.



Centro Universitário de Brasília

FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE - FACS  
CURSO DE PSICOLOGIA

BRASÍLIA / DF  
JUNHO / 2009

Dedico este trabalho:

À Deus em primeiro lugar, pela oportunidade da vida e nela ter tido a felicidade de sentir o pulsar a existência, se ainda não plena, mas a caminho. Dedico também a meu pai Joaquim e minha mãe Virgínia (*in memoriam*) e à minha esposa Carmely e a meus filhos Elise, Bárbara e Vinícius, pelo tempo em que não lhes dediquei, por esta causa, mas por me mostrarem, pela suas existências que Deus me abençoou.

## Agradecimentos

À minha professora Valéria Mori, a quem aprendi admirar pela simplicidade no ambiente em que o orgulho, às vezes destrói e pela liberdade de pensar que me permitiu chegar até este momento. Agradeço também aos professores Fernando Rey, Maurício Neubern, José Bizerril, pela oportunidade de me permitir aproveitar do conhecimento teórico de que dispunham e que me levaram a quebrar a cabeça para compreender o propósito de continuar a estudar.

Agradeço às professoras Carlene Tenório, Suzana Joffily, por me permitirem ter contato com outras possibilidades e visões na psicologia e principalmente na prática e aos professores Moacir e Otávio pelas outras possibilidades de abordagens com as quais tanto me identifiquei.

Não poderia deixar de agradecer a todos os outros professores que de uma forma ou de outra, concordasse ou não, me ensinaram que o pensamento psicológico vai muito além das nossas limitações empáticas.

E é obvio, que não seria possível chegar ao fim deste trabalho se antes, no decorrer de todos os 10 semestres, não pudesse estar contando com os amigos de tantas salas de aula e se não registro todos, por incompetência de memória, mas lembro e agradeço ao Newton, João Dagoberto, Sara, Ana Luiza, Arilma, Bruna, Juliana, Mara, Marcone, Wilson, Janeth, Larissa, Clayton e Luis Fernando.

Muito obrigado, de coração. Vocês todos são muito especiais!

## **Resumo**

Este trabalho traz como proposta básica uma análise dentro do contexto da psicoterapia em que os conteúdos de ordem religiosa, possam ser respeitados e serem avaliados como elementos importantes para que o indivíduo encontre no seu processo de desenvolvimento intrapessoal, também o interpessoal, mas concomitantemente, uma ampliação em nível transpessoal. É a identificação da dimensão espiritual na fala do indivíduo que a percebe como inquietude, que se faz necessária para uma correta avaliação das demandas e das significações na sua existência. A ressignificação dos conteúdos que aparecem obscurecidos, são fundamentais para que o indivíduo se veja mais integrado em suas relações e níveis em que se encontre. O eixo principal da avaliação dos conteúdos é a base teórica da psicoterapia analítica de C. G. Jung, embora outros autores de outras abordagens são consultados para referendarem as postulações do teórico suíço, mas ampliando e contextualizando os conceitos e bases epistemológicas em que as teorias são fundamentadas. A espiritualidade é uma dimensão que não pode ser descartada da dinâmica do desenvolvimento do indivíduo no seu psiquismo com vistas ao atingimento da individualidade.

**Palavras chave:** Psicoterapia, religiosidade, espiritualidade.

Introdução.....	07
1. A psicologia e sua relação com a religiosidade e a espiritualidade.....	09
1.1 – Religião e espiritualidade na psicologia.....	09
1.2 – O simbolismo do Sagrado – Mito e religião.....	15
1.3 – O encontro entre o sagrado e a ciência.....	18
2. A manifestação do Sagrado para o sujeito.....	22
2.1 – O Sagrado na esfera individual e coletiva.....	22
2.2 – O Sagrado no processo identitário do indivíduo.....	25
2.3 – A estética do Sagrado.....	27
3. A produção de sentido da experiência religiosa na psicoterapia.....	31
3.1 – A inquietude com o Sagrado.....	31
3.2 – O encontro com o Sagrado.....	33
3.3 – Ressignificação, o processo de individuação.....	35
Conclusão.....	40
Bibliografia.....	43

Busco neste trabalho trazer para o contexto da psicoterapia, a necessidade de discutir, estar atento e de levar em consideração e relevância, os conteúdos de ordem religiosa que aparecem no processo psicoterápico, por intermédio do cliente que busca na psicologia, alento para seus questionamentos.

Considerando, também, que no processo terapêutico, o encontro entre analista e analisando forma um todo mais amplo que os conteúdos que cada qual apresenta, busco encontrar uma correlação entre o produto desta união e o “sentido último”, como nos diz Frankl, que entrelaça os inconscientes individuais dos participantes, naquilo que Jung chama de “processo de individuação”.

Aliás, a base teórica utilizada neste trabalho, é, fundamentalmente os escritos de C. G. Jung, mas busco, também uma atualização dos seus conceitos, através de outros autores mais modernos, que apesar de nem sempre concordarem com o a base teórica do autor suíço, consideram vários de seus aspectos dentro das abordagens que adotam.

Trarei também alguns aspectos relativos aos símbolos do Sagrado contextualizados na dimensão da psicologia, resgatando as considerações que Jung deu a este simbolismo através de sua teoria.

Apresento a relação entre o Sagrado e as questões que envolvem sua contaminação no âmbito do poder e a estética envolvida nestes contextos, como fatores de idealização e modismos que se misturam ao contexto religioso.

Mas, independentemente da contaminação que o Sagrado apresente no âmbito da sociedade onde aparece, trago reflexões que retratam o que pode ser bastante efetivo no processo de identificação do indivíduo no seu grupo de pertença como família, escola, trabalho, amigos ou a sociedade global em que estamos inexoravelmente imersos, no atual contexto econômico.



Mesmo que a busca pelo Sagrado possa se dar por uma situação de crise, vou também abordar o encontro com o Sagrado, por outras vias de contato e que possam de alguma forma produzir sentido para o sujeito levando-o a questionamentos e respostas que ampliem seus horizontes na compreensão do caminho da individuação.

Considerando a importância dos conteúdos religiosos no contexto social em que se encontra o sujeito, e as inquietações advindas do confronto entre os conceitos impostos e os que efetivamente podem fazer sentido para ele e que se faz necessária a devida integração daqueles conteúdos na organização psíquica do indivíduo.

Finalmente, em se tratando de uma proposta de estudo, que contempla a dimensão religiosa no âmbito da psicoterapia, busco nos conceitos de Jung, acerca do que ele chamou de “processo de individuação” e o que mais atualmente é tratado pela psicologia, como a “ressignificação” no âmbito da subjetividade (vista pela ótica de González Rey, 2003), um ponto de encontro, onde na dinâmica terapêutica, o sujeito se reestrutura como indivíduo, mais completo, por se permitir compreender como unidade na diversidade e os conteúdos que se apresentam possam ser incorporados conscientemente, permitindo-lhe perceber-se como alguém diferente, não como uma exceção, uma aberração, mas como uma estrutura bio-psíquica-social e espiritual unitária e em constante desenvolvimento.

# **1. A psicologia e sua relação com a religiosidade e a espiritualidade**

## **1.1 – Religião e espiritualidade na psicologia**

O presente capítulo estará voltado para a apresentação de elementos teóricos acerca de religião e espiritualidade encontrados em alguns autores da psicologia que visam sustentar a importância do tema no contexto desta área do conhecimento humano, e como este foi tratado durante os últimos anos, tanto do ponto de vista em que sua relevância os impelia no desenvolvimento do estudo, bem como a aversão que em alguns produzia quando se trata da ciência.

Começemos pela própria etimologia da palavra psicologia, atentando-se aos radicais gregos derivados das palavras *psykhé*, “alma”, também traduzida por sopro e *lógos*, “palavra”, “razão”, “sentido” ou “estudo”. Ou seja, estamos falando do “estudo da alma”. Por mais adverso que seja, a construção do termo *psicologia* enseja, em si, uma associação de idéias relativas a instâncias etéreas que remetem inevitavelmente ao contexto mais sutil da existência humana. Como uma tradução para “respiração” e “sopro”, encontramos a palavra latina, *spiritus*. As palavras “espírito” e “psique”, se apresentam, então, em uma associação, no mínimo semântica, com o “sopro” da vida.

Não podemos desconsiderar a relação direta da significação das palavras a partir de seus sentidos primeiros e que trazem em seu conteúdo uma simbologia própria, cuja identificação no contexto da história da humanidade, permitem-nos ampliar a percepção acerca do sentidos que vão se adotando com o passar do tempo.

No início do Século XX, a psicologia passa a desenvolver-se em um ritmo muito

mais intenso do que ocorrera anteriormente e Freud, naturalmente, seria citado devido a importância do seu trabalho naquele momento. Evidentemente, dentro de um ambiente médico, os conceitos que a psicologia ia adquirindo, muito se aproximavam daqueles que a medicina praticava, principalmente no que se refere às definições relativas às patologias inerentes ao psiquismo. Esta aproximação entre a psicologia e medicina, que tratava do corpo (do latim *corpus* = parte essencial), não permitiria uma análise mais apropriada de algo que não fosse “essencial”, sendo assim, o não palpável, não se incluiria como objeto de estudo. E o espírito, a alma, seriam temas de discussões ao nível de religião, não de ciência. Freud avaliava a religião como um remédio ilusório para o desamparo. E a sua manifestação no contexto de vida do sujeito, como uma neurose. A religião toma assim, a dimensão de doença. Algumas outras abordagens na área da psicologia, também não consideravam os conteúdos religiosos como temas de suas discussões teóricas, incluindo-se aí o Behaviorismo de Watson e até mais recentemente, a Terapia cognitivo-Comportamental de Beck, que não consideram em seus métodos a espiritualidade e a crença compartilhada pela maioria da população mundial, da sobrevivência após a morte. Outros autores, como Jung e grande parte dos chamados humanistas entenderam a importância da dimensão espiritual no ser humano e até mais do que aceitá-la como parte da vida do sujeito, produziram pesquisas no sentido de compreender como este fenômeno atinge a população de maneira tão significativa.

O tema espiritualidade vem tomando um corpo (agora sim, parte essencial) cada vez maior a nível de pesquisas e tratados no âmbito da psicologia. Até porque, não podemos deixar no ostracismo, um conteúdo que está presente na vida da maioria da população mundial. Em recente pesquisa, produzida no ano de 2007, pelo instituto

Datafolha, identificou que apenas 1% da população brasileira não acreditava em Deus, 21 % não acreditam em vida após a morte e 44% não acreditam em reencarnação. Há de se considerar que sobre este tema, especificamente, a reencarnação não é professada pelas religiões cristãs, fundamentalmente, católicos e evangélicos, que representam a maioria da população que se diz praticante de alguma religião no país. Relativamente a este dado, a mesma pesquisa aponta que somente 7,3 % da população considera-se como sem religião.

Os dados acima descritos, é verdade, representam uma parcela pequena da população mundial, mas que podem dar-nos uma idéia bastante aproximada da manifestação religiosa na humanidade como um todo. Como desconsiderar o impacto que as culturas religiosas possam imprimir na formação dos indivíduos em uma proporção tão elevada, e a psicologia não levar em consideração este conteúdo?

Busco, neste trabalho, discutir algumas manifestações de ordem religiosa/espiritual explícita ou não, no âmbito da psicoterapia e que produzem impacto no processo individual de resignificação em que o sujeito se encontre, tenha tido ou venha ter contato, quando dos questionamentos relativos a suas queixas. Os aspectos abordados não são restritos à topografia das imagens ou conceitos, mas o significado que estes tem para o sujeito, naquele momento ou em algum outro de sua experiência. Por este motivo, os conteúdos apresentados não trazem em si um significado específico, mas o que podem, sob certo contexto, fazer sentido para o indivíduo em terapia e seus reflexos no seu dia-a-dia.

Ao trazer o tema religiosidade/espiritualidade, no âmbito da psicologia, principalmente na psicoterapia, pretendo demonstrar que a formação subjetiva do indivíduo, se estrutura de forma muito relevante a partir de significações que o sujeito

vai fazendo ao longo da vida, baseada nos conceitos religiosos nos quais se encontra inserido.

Considerando o fato de o homem ser o único entre os espécimes da Terra, a cultuar os mortos com requintes de sofisticação e ter ao longo de sua história deixado traços efetivos de preocupação, respeito e infindáveis elucubrações acerca da finitude da vida, faz-se necessária uma avaliação da importância deste tema na construção deste sujeito.

As manifestações artísticas vão se somando a todo esse repertório de criação e sucumbência da vida e povoa a imaginação individual e coletiva da espécie humana. Jung (2002, pp. 212-252), em *Memórias, Sonhos e Reflexões*, relata, a partir de suas viagens à América, África e Índia, suas observações e análises quanto ao que se relacionava às manifestações de cunho religioso e principalmente daquilo que em uma ou outra religião se mostrava semelhante ou complementar, o que foi de grande valia na construção de sua teoria Arquetípica e do processo de Individuação. É importante lembrar das grandes distâncias temporais e geográficas em que essas comunidades, se apresentavam e que mantinham em suas culturas, representações religiosas de contextos muito semelhantes apesar de uma simbologia própria baseada nos conhecimentos que cada qual dominava e identificava na sua realidade usual

A busca do entendimento dos fenômenos relativos à vida e à morte dentro de conceitos concretos e objetivos não era possível em sociedades que ainda não detinham uma experiência empírica minimamente constituída para tal, formatar tais conceitos e naturalmente, as explicações metafóricas e sobrenaturais se avolumavam na cultura vigente.

Independentemente, de se querer provar a existência de alguma condição que

seja natural ou não, relativamente à uma manifestação anímica, que sustente a manifestação física do homem, este questionamento é por si só, suficiente para ensejar as mais variadas opiniões, justificativas e discussões a seu respeito, seja no âmbito acadêmico ou leigo.

Desde que o ser humano passou a deixar registros de seu pensamento, os questionamentos acerca da dimensão inacessível a sua natureza se faz presente. Questionamentos relativos a busca da razão ou sentido da vida, da sua finitude, do que é conhecido e o encantamento com o desconhecido, marcam firmemente as construções concretas e abstratas da sua existência.

Se ao longo da história da humanidade, edificações, manifestações artísticas e culturais deixaram suas marcas tão evidentes aos olhos (poderíamos chamar de concreto, formal, e até mesmo, consciente), tanto mais o que ficou arraigado na experiência dos indivíduos que vivenciaram e vivenciam, na construção dos ideais (metafísicos de sua existência), o que poderíamos associar ao que talvez estivesse subjacente na formação do sujeito, inconscientemente estabelecido, inclusive na sua dimensão social.

Como ciência, a psicologia, não pode deixar de considerar as questões que vão além do mensurável, do observável, uma vez que o fato de não sê-lo, não significa que no que foi visto se encerre a verdade. Para Jung (1979, p. 46), a respeito disso, “qualquer ciência alcança seu limite final diante do incognoscível. Mas não seria mais ciência se considerasse cada limite provisório como definitivo e negasse a existência de algo que está pra além disso. Nenhuma ciência considera uma hipótese sua como definitiva”, assim sendo, como não reconhecer, cientificamente falando, elementos da ordem do espiritual e religioso que aparecem na fala e na vivência, para não dizer,

existência, do sujeito que procura psicoterapia.

O Dalai Lama define espiritualidade, “como aquilo que produz no ser humano, uma mudança interior” (citado em Boff, 2001, p. 16) e complementando, explica que “praticar uma religião e observar suas tradições, pode até ser, espiritualidade, contudo, se não produzir no sujeito, uma transformação, não é espiritualidade”. Ora, produzir uma ressignificação dos conteúdos apresentados como queixa, na psicoterapia, também não produz uma transformação no sujeito? Evidentemente, esta ressignificação não necessariamente pode acontecer sob um contexto religioso, ou com elementos religiosos, mas o que, com este trabalho quero demonstrar é exatamente que, o desenvolvimento do indivíduo pode ocorrer de forma muito mais efetiva, se os componentes espirituais que ele tenha agregado durante sua experiência de vida, possam lhe fazer mais sentido na medida em que forem integrados ou re-integrados. Em outras palavras, religado (do latim *re ligare*).

Em Jung, podemos ver ao longo de sua obra, claras referências às manifestações de ordem religiosa, incluindo, análises bastante detalhadas acerca de ritos de várias religiões, particularmente aquelas relacionadas ao cristianismo. Em livros, como “O Símbolo da Transformação na Missa”, “Resposta a Jó”, “Psicologia e Religião”, “O Homem e seus Símbolos”, entre outros, o tema religiosidade aparece freqüente e intensamente e de forma ilustrativa, trazem definições, deduções e naturalmente, imagens, que sob sua ótica, aparecem interligadas em alguns conceitos vividos pela comunidade humana, em ambientes, temporal e geograficamente diferentes.

Valho-me, fundamentalmente dos conceitos constantes da teoria analítica junguiana para, atualizando-a por meio de outros autores, traçar a linha mestra deste trabalho, como a seguir, vou demonstrar.

## **1.2 – O simbolismo do Sagrado – Mito e religião**

Ao tratar da dimensão simbólica, estou me referindo exatamente ao sentido formado pela imagem, rito ou conceito, cujo significado para um determinado sujeito ou comunidade apresente uma amplitude tal, que aos olhos de outrem não se apresente da mesma forma, mesmo quando topograficamente seja compreendido.

A compreensão da existência de um conteúdo que excede a dimensão física ou topográfica do objeto analisado, é fundamental para que possamos entender que os significados que o sujeito assimila diante daquele, podem ter uma amplitude às vezes inimaginável em um primeiro contato. No que diz respeito à religião, encontramos inúmeros exemplos que comprovam esta afirmação.

Os fenômenos observados na natureza e cuja explicação não era conhecida, tornava-se um ponto importante para caracterizá-los como obra divina e conseqüentemente, era necessário identificar um responsável pelo evento misterioso. Com o desenvolvimento das competências motora e racional, viu-se, o homem, em um primeiro contato com as dúvidas relacionadas a sua existência. Se o ser humano podia com as mãos produzir certos artefatos e desenvolver alguns processos que lhe permitiam sobreviver nas dificuldades que se lhe apresentavam e conhecedor das dificuldades inerentes ao que executava, observar um fenômeno natural, mas misterioso, independentemente de suas habilidades então desenvolvidas, só poderia ser obra de uma entidade muito superior àquele que via o “milagre”.

Fazia-se necessário, então, na sua própria limitação física, simbolizar a entidade ou fenômeno, com algo que lhe parecesse possível. E naturalmente, aquela representação simbólica possibilitaria a “aproximação” com o evento místico. A grande capacidade de abstração permitiu que o ser humano fosse produzindo, então, uma



história que dentro de sua comunidade, se apresentaria como agente do mistério observado. Não teria sido tão difícil criar um contexto descritivo do agente e de sua ação, que pudesse proporcionar uma certa segurança e tranquilidade aos membros da sociedade quando se tivesse um contato com a entidade mística, afim de lhe apascentar a ira ou agradecer as bênçãos.

Podemos observar com muita facilidade o que foi dito anteriormente, quando, por exemplo vemos a importância dada a alguns animais, que como na Índia, são tidos como sagrados e no ocidente, tratados como mero objeto de comércio da indústria alimentícia, como no caso das vacas. É inimaginável para um ocidental entender como uma vaca poderia estar vagando livremente entre humanos urbanos, ou em meio caótico, como o trânsito e não ser abatida para uma lauta refeição, principalmente se esta cena ocorrer em um ambiente onde a fome seja uma constante, o que inclusive, na Índia também se constata e onde não se cogitaria matar o animal para saciar uma demanda absolutamente primária, mas indigna para o ser sagrado.

Ao longo da história da humanidade, incontáveis são os registros de figuras representativas do sagrado, constituídas de estátuas, utensílios, armas, edificações, entre outras, em que se observam a relação do homem com a dimensão espiritual, expressando a religiosidade manifesta pelas comunidades que as produziam.

Em *O Homem e seus Símbolos*, (Jung *et al.* 2002) traz um relato muito bem descrito e exemplificado acerca da simbologia que o ser humano criou, ao longo da sua história, representando através de manifestações artísticas, conteúdos que iam muito além do objeto propriamente dito e cujo significado adotado entre culturas diferentes denotam sob certo ponto de vista, uma correlação bastante significativa, o que lhe permitiu inclusive, ratificar suas idéias sobre o que intitulara de “inconsciente coletivo”

e “arquétipos”, conceitos esses, impregnados de conotação evidentemente religiosas em muitos dos exemplos citados. Sobre a simbologia religiosa apresentada no livro acima citado, devo chamar a atenção para o capítulo 2 – Os mitos antigos e o homem moderno, escrito por Joseph L. Henderson, onde afirma, em consonância a Jung que “a mente humana tem sua história própria e a psique retém muitos traços dos estágios anteriores da evolução” em uma análise semelhante ao que se propõe na evolução fisiológica das espécies e continua, aquele autor, dizendo que “os conteúdos do inconsciente exercem sobre a psique uma influência formativa”, ou seja, na medida em que os processos vão se repetindo e desenvolvendo, formatam e renovam a estrutura psíquica de maneira a torná-la mais amplificada, mais estruturada, contudo as essências não se desfazem. Acrescenta ainda, que “podemos, conscientemente, ignorar a sua existência (dos conteúdos), mas inconscientemente reagimos a eles, assim como às formas simbólicas (incluindo os sonhos) através das quais se expressam”.

Assim vemos que mesmo com o passar do tempo, as manifestações simbólicas que o ser humano traz em sua história muda no formato, graças às vezes, à tecnologia, mas nos conteúdos se mantêm quase iguais. Lembremos das entradas triunfais dos heróis das guerras da antiguidade ou da modernidade com os ídolos do esporte, por exemplo. Mas no contexto religioso, as liturgias são ainda mais ricas nos exemplos, que podemos trazer. No capítulo acima citado, o autor faz um paralelo entre os ritos de solstício pagãos e a páscoa cristã, onde apesar se serem ritos cíclicos, o primeiro aparece rigorosamente sob essa égide (ciclicidade) e o segundo com um fechamento, uma vez que o Cristo ressuscita (não renasce) e sobe aos céus e a repetição se dá como uma comemoração, uma recordação. Na mesma questão da páscoa, lembra o suplício do Cristo na cruz, paralelamente ao simbolismo da fecundidade encontrados nos rituais de

homenagem a outros “salvadores” (Osíris, Tammuz e Orfeu), que tiveram nascimento divino ou semidivino, desenvolveram-se e foram mortos e depois ressuscitaram.

As ocorrências simbólicas, de conteúdo místico, observadas na história da humanidade repercutem, nas dimensões consciente e inconsciente tanto do indivíduo como da sociedade e de uma forma ou de outra se manifestam, concretamente, no âmbito físico ou no metafísico.

### **1.3 – O encontro entre o sagrado e a ciência**

Para Freud, alguém que se considerasse religiosa, era tida como enferma, neurótica. Chegou mesmo a escrever, quando em carta a Ludwig Binswanger, “encontrei finalmente um lugar para a religião: coloco-a na categoria das neuroses da humanidade”. C.G. Jung, considerava a religiosidade como um canal para a cura. A. Maslow, considerava enferma ou anormal, a pessoa que não se interessasse pelas questões de âmbito religioso. V. Frankl, via a religião como a “busca do homem por um significado”, um “anseio por um sentido último”.

Hall e Nordby (2004, p. 112) citam Jung em uma crítica, no mínimo inquietante no que tange às teorias em Psicologia:

Em psicologia, as teorias são um verdadeiro inferno. É bem verdade que precisamos de alguns pontos de apoio em vista do seu valor orientador e heurístico (de guia); mas deveriam ser considerados como meros conceitos auxiliares a ser postos de lado a qualquer momento. São ainda tão restritos os nossos conhecimentos a respeito da psique, que seria grotesco supor já estarmos suficientemente adiantados para formular teorias gerais. Ainda não determinamos nem mesmo a extensão empírica da fenomenologia da psique

(experiências); como podemos então sonhar com teorias gerais? Não há dúvida de que a teoria é o melhor dos mantos para a falta de experiência e para a ignorância, mas as conseqüências são deprimentes: (são elas) o fanatismo, a superficialidade e o sectarismo científico.

Jung (1986, p. 9), anteriormente ao parágrafo acima citado, em seu prefácio à terceira edição de *Desenvolvimento da personalidade* diz da exagerada importância dada a alguns temas em psicologia, como por exemplo, teorias como a da repressão, mas uma contínua subestimação, se não, completa ignorância, os fenômenos naturais da “transformação da alma”.

A presença de conteúdos espirituais e religiosos no âmbito da psicologia vem se tornando ainda mais freqüente e continua provocando reações acaloradamente antagônicas acerca do envolvimento desta ciência com uma instância imensurável, mas inegavelmente arraigada na existência do ser humano. É justamente por estar tão presente do desenvolvimento da psique, que o tema que apresento neste trabalho, se faz necessário, principalmente, quando seus conteúdos são evocados em terapia, seja por questionamentos acerca das “certezas” impostas, ao longo da vida e que por vezes já não fazem sentido, como pelo sentido que passam a fazer quando o sujeito já não encontra razões pelas quais possa vislumbrar uma saída ou resolução para os problemas ou crises pelas quais esteja passando, ou ainda, e principalmente, quando o sentido experienciado muda-lhe a própria perspectiva de viver.

Na atualidade, várias correntes da psicologia observam a manifestação religiosa com um olhar mais amplificado, exatamente pelo fato de se perceber um possível “sentido último”, como nos diz Frankl (2006), relativamente à existência do ser humano no discurso do cliente da psicologia. Aquele que procura a psicoterapia e por vezes,

atendidas e compreendidas suas demandas corriqueiras, apresenta um tal “vazio existencial” (Frankl, 2006, p. 78), não entendido, não palpável, não demonstrável, contudo absolutamente real na sua ausência, que parece como algo que foi retirado fisicamente do próprio corpo do sujeito.

A grande contribuição de Jung para o tema espiritualidade e religiosidade, que me proponho discutir, é que no âmbito da psicologia, foi um dos primeiros a reconhecer a importância desta questão e efetivamente buscar entendê-la, fundamentada em base científica, de como se processava, na psique humana, seus efeitos, sua gênese, e a própria transcendência. O que aquele autor definiu como processo de individuação, nada mais é, do que a completa integração do sujeito em suas múltiplas dimensões.

Todo o simbolismo alquímico utilizado por Jung (1979, pp. 12-21) em O Símbolo da Transformação na Missa, para metaforizar o processo de individuação, aparece de forma correlata em vários ritos religiosos, que da mesma maneira simbolizam a elevação do indivíduo a um estágio mais próximo possível da santificação. O exemplo mais direto que podemos trazer é o da Eucaristia na missa católica onde ocorre a transubstanciação, ou transformação da substância do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo. Simbolicamente como se pode transformar uma matéria em outra, na alquimia, valendo-se dos processos próprios onde estão presentes as forças da natureza que a fragmentam, dissolvem, coagulam, entre outros, que buscam a purificação e a transmutação. Assim também o trigo se mistura à água e se transforma no pão e no rito Eucarístico se transubstancia no próprio Cristo

Desta forma, como no exemplo acima, a psicologia, através de uma significação absolutamente simbólica pode dela se valer a fim de perceber como na instância espiritual, o indivíduo se percebe e estrutura para alcançar sua identificação com a

própria existência. E compreender estas correlações pode em muito auxiliar aqueles que procuram a psicoterapia.

## **2. A manifestação do Sagrado para o sujeito**

### **2.1 – O Sagrado na esfera individual e coletiva**

Gonzalez Rey (2003, p. 32), faz referência a Jung, apresentado um conceito fundamental, que é o do “complexo” configurado de diversas forças, mantendo-se em permanente transformação, o que se assemelha às categorias complexas e processuais usadas atualmente para tratar da subjetividade. Citando o autor, “o complexo como momento dinâmico de encontro entre o inconsciente pessoal e o coletivo, manifesta-se como uma instância constitutiva do inconsciente individual”. Desta forma, vemos corroborada a idéia de que a constituição do inconsciente coletivo impacta na construção do indivíduo, inconscientemente, para este.

Mesmo considerando que a compreensão de homem organizada sobre a representação freudiana, Gonzalez Rey (2003, p. 33), considera, para a psicologia, o peso dado por Jung à cultura, à produção humana em termos de mito, crenças e religiões, produzindo alternativas importantes às interpretações de Freud.

A manifestação do Sagrado em seu aspecto individual, traz para o sujeito, fundamentalmente duas possibilidades, que podemos classificar como, primeiramente, uma curiosidade pelo que é de uma ordem diferente do concreto no qual nossos corpos físicos interagem. Se a relação com as experiências místicas ficarem somente no âmbito da curiosidade, o sujeito pode vivenciá-las, como algo sem um sentido para sua própria vida e seu contato com esta dimensão pode se dar de forma muito pouco consistente e no máximo, mesmo participando de uma comunidade religiosa, apenas cumprir o papel que lhe é imputado e às vezes até eficientemente funcional. Mais adiante tratarei especificamente desta dinâmica, quando abordar o tema acerca da “religiosidade

estética”. Em uma segunda possibilidade, o sujeito, diferentemente de uma curiosidade, pode apresentar uma inquietação relativamente ao aspecto místico com o qual tenha contato. Esta inquietação pode aparecer diante de inúmeros fatos que lhe ocorram durante a vida e o sujeito se vê em uma dificuldade de compreender a dinâmica que envolve as relações estabelecidas ou rompidas neste contexto e que não lhe sugerem nenhuma explicação racional, ou aquelas apresentadas não lhe satisfazem.

No terceiro capítulo deste trabalho, vou explicar mais a respeito desta inquietação de ordem espiritual, na medida em que, esta, possa produzir no sujeito uma possibilidade de maior integração dele com a vida. Com sua própria existência.

A dinâmica produzida na existência, que mobiliza o sujeito a formar novas relações, qualitativamente significativas, com o meio, é que lhe proporciona uma estabilidade fluida capaz de possibilitar outros patamares de desenvolvimento humano. Uma estabilidade “estável” não seria capaz de mobilizar, porque seria neutra, não excitaria, terminaria por putrefazer-se e os indivíduos imersos neste mar de tranquilidade parariam no tempo e no espaço, nesta inebriante ilusão de paz. Quando acordasse, a sensação de tempo perdido tomaria ares de tempestade. Nesse aspecto o coletivo apresenta uma força muito grande, no sentido de arrastar o indivíduo, principalmente quando este se enquadra nos esquemas normóticos, cujo controle é mais facilitado. Vê-se facilmente essa normotização, quando observamos que o indivíduo apresenta sinais de inquietação existencial, manifestas por exemplo, através de sintomas psíquicos, onde os agentes de saúde institucionalizados preferem tratamentos que levam-no a uma passividade e aceitação à regra geral. Não que o uso de medicamentos seja algo absolutamente maléfico ou desnecessário, mas valer-se desta prática para inibir as manifestações críticas que o indivíduo apresenta por estar em dissonância com



o meio é que parece perigoso. O indivíduo perde a identidade própria e passa a fazer parte de uma massa com a qual ele mesmo já não se identifica. O processo de cura dos quadros psíquicos, para a coletividade se institucionalizou como um mecanismo de indiferenciação e isso a psique, a “alma”, não consegue compreender e a manifestação se apresenta no corpo, em princípio, individualmente mas contamina e se alastra no coletivo.

Não é possível desconsiderar o impacto das representações do sagrado, e a significação que a este é dado tanto no âmbito individual, como no coletivo e não é possível, para a psicologia se abster de participar desta discussão em qualquer das esferas relacionais do sujeito, seja intra ou interpessoalmente.

Sobre o que acima foi dito, encontramos em Angerami (2008, pp. 22-23), uma constatação relevante no que diz respeito ao paradoxo que se vive na modernidade, onde trata da falta de tempo para quase nada que não esteja associado a uma desenfreada busca por realizações pessoais e profissionais, numa situação, que o autor descreve como “sandice”, em que se esgota a própria saúde no intuito de obter patrimônio financeiro, para gastá-lo na recuperação da saúde perdida. Ainda naquele livro encontramos outra reflexão acerca das relações estabelecidas entre filhos, cônjuges e irmãos, que no contexto atual, haja vista a falta do tempo necessário para esta convivência, altamente significativa, retratando um ciclo vicioso que se estabelece primeiramente na necessidade de constituir um membro produtivo da sociedade (seja pelo estudo, seja pela profissionalização) e depois a “cura” do vazio existencial produzido pela não estruturação daquelas relações fundamentais. Nestes termos, aquele autor cita a religiosidade, como um antídoto poderoso para as situações de distanciamento, considerando, que ao menos, a família que cultiva hábitos religiosos,

compartilha seus laços sanguíneos com mais intensidade. Apesar de todas as contradições relativamente aos conceitos associados à família nas mais diferentes abordagens científicas, é no seio familiar que encontramos significados bastante precisos em nossa busca por identidade e significação pessoais. Angerami (2008, p. 31) diz ainda que “a religiosidade faz dessa vinculação um elo a nos unir a uma estrutura maior, em que a busca pelo sagrado é apenas um detalhe de elevação e superação espirituais”.

As relações estabelecidas com os grupos de pertencimento, principalmente no que tange aos aspectos religiosos, contribuem fortemente na formação da compreensão da existência, da vida, das emoções vividas pelo sujeito e é nesses termos que proponho a importância de a proposta psicoterápica abarcar os conteúdos espirituais e religiosos, se no *setting* terapêutico, com o indivíduo, no meio em que vive.

## **2.2 – O Sagrado no processo identitário do indivíduo**

Pensemos o indivíduo, em três esferas possíveis: Em primeiro lugar, como ser distinto ou seja, exclusivo; outra, como um ser existente e por fim como um ser atomizado da cultura de massa globalizada. Mesmo quando o indivíduo se percebe, às vezes em uma, às vezes em outra destas dimensões, ainda assim, temos uma questão em comum nesta diversidade, que é a diferenciação e esta, implica de alguma forma numa espécie de isolamento, uma singularidade. Não é possível se igualar aos outros completamente. Mesmo quando por uma questão de pertencimento, o sujeito se vista da mesma forma que os outros componentes do grupo ou obedeça a algumas regras sociais pré-estabelecidas, desde a dimensão genética, a singularidade é uma verdade e na consciência desta, os questionamentos acerca da própria existência se fazem presentes.

Citando Kierkegaard, Veríssimo (2008, em *Por uma psicologia da pessoa*. Em *Psicologia e religião*. V.A. Angerami *et al.*) traz-nos a questão da fé como sendo “a possibilidade mais original é compartilhada com Deus, em uma relação única e íntima”. O filósofo, acredita em uma salvação em Deus, porém ela não livra o indivíduo do trágico e pelo contrário, trata a existência, como um desespero, na medida da resistência e da alienação quanto ao trágico, que significa, exatamente a falta de sentido dado pelo indivíduo que deverá descobri-lo sem a confirmação de nenhuma instância exterior, haja visto que “Deus não é entendido, pelo menos em primeiro lugar, como ‘externo’, e sim como a mais íntima relação que o indivíduo estabelece” (Veríssimo, 2008, p.145).

Os conteúdos relativos ao Sagrado manifestam-se de formas distintas, seja do ponto de vista do indivíduo, seja pela sociedade. A busca de um sentido que justifique, esclareça, ilumine o incognoscível que se apresenta subjacente à própria existência tem como que, exigido do homem um contato concreto com esta demanda, uma vez que é nesta esfera, que o indivíduo aprende, ao longo da vida, se relacionar. Some-se a isso, o fato de que para se comunicar, faz uso do código lingüístico próprio e cujas idéias são expressão de sua racionalidade e da sua intencionalidade. Consideremos, também, como dito anteriormente, as relações estabelecida pelo indivíduo desde seu nascimento. Temos um caldeirão em cuja mistura se produz uma unidade na diversidade e nesta diferenciação do comum, surge o sujeito, que efetivamente só aparece quando, consciente de sua dimensão, percebe a amplitude e a qualidade das relações significativas.

Quando, anteriormente, me referi à importância da estrutura familiar na constituição do indivíduo e acerca dos conteúdos religiosos, que também ocorrem na sua estruturação, vamos observar que a significação dada a esses elementos, tendem a se

manter na descendência do grupo cujos valores são preservados como verdadeiro patrimônio.

Desta forma, a construção da identidade do indivíduo se dá com base em múltiplos fatores, desde sua estrutura genética mais elementar até a formação cultural que se estabelece a partir da relação com a primeira instância grupal, a família, até a comunidade humana global, haja vista a atual estrutura macro econômica vigente.

Bauman (2005, p. 21), refere-se à identidade, como um processo onde ...

(...) só nos é revelada como algo a ser inventado, e não descoberto; como alvo de um esforço, ‘um objetivo’; como uma coisa que ainda se precisa contruir a partir do zero ou escolher entre alternativas e então lutar por ela e protegê-la lutando ainda mais ...”

A afirmação acima em muito se coaduna com o conceito psicoterápico de individuação que mais adiante exponho.

De toda sorte, os componentes relacionados ao Sagrado emergem de instâncias mais profundas, ou como, paradoxalmente nos diz Frankl (2006, pp. 22-25), de “uma psicologia das alturas”, que incluiria na imagem do homem também aquelas aspirações que se localizam “além do princípio do prazer” e que serviriam para essa tal invenção identitária.

### **2.3 – A estética do Sagrado**

A simbólica utilizada para demonstrar o contato com o Sagrado aparece, fundamentalmente, em dois níveis. O primeiro, relativo à ordem física, onde encontramos os templos, esculturas, pinturas entre outras manifestações artísticas, que constituem a obra concreta, do contato com o que não é concreto. Outro nível, é o

conceitual, onde se apresentam os ideais associados às crenças e suas manifestações litúrgicas. Os livros sagrados de cada religião apresentam as bases de suas respectivas crenças, através de mitos, metáforas e histórias que simbolizam sua ideologia. Os discursos apresentados nos ritos e até mesmo no dia a dia da comunidade, reforçam diante desta, o engajamento daqueles que o propalam. Assim, falar em nome da sua crença, perante a comunidade, pode ser uma forma bastante eficaz de se promover como membro efetivo e atuante no grupo ao qual se pertença.

Considerando-se o alto valor que as leis e ideologia religiosa, podem representar para o grupo, e que a proximidade do indivíduo, deste ideal pode também representar, a confirmação de que os preceitos religiosos têm valia e são, não só desejáveis, mas, fundamentais para o desenvolvimento humano, é que encontramos uma forma em que o crente pode ser reconhecido como alguém mais próximo da divindade, mais elevado, enfim, “melhor do que outros”.

Essa percepção, quando vista de um modo egocentrista, pelo indivíduo praticante da religião, cria nele uma espécie de máscara, ou, como definido por Jung (2003, p. 128), a *persona* (que é “o sistema da adaptação ou estilo de nossa relação com o mundo”) do religioso, que investido do poder do conhecimento da sua liturgia, se apresenta e se faz reconhecer como alguém mais distinto no meio em que vive.

Em toda religião, o processo de envolvimento e vivência dentro dos preceitos da fé, levam o indivíduo a um patamar de desenvolvimento, santificação, iluminação, entre outras tantas definições, ao que, aos olhos humanos poderia identificar uma aproximação desejada com o Sagrado. O que diferencia este indivíduo “iluminado”, daquele que apenas apresenta este estereótipo se dá exatamente pelo foco em que essa “iluminação” se constrói. Quando o processo é vivido pelo indivíduo como sujeito em

sua busca por encontrar um sentido próprio para o que vivência, muito provavelmente aqueles preceitos passam a constituir, em sua estrutura psíquica, um todo coerente, sinérgico e ampliado e o esforço em se manter a perspectiva espiritual é mínima, uma vez que o sujeito em questão se identifica com o sentido que lhe completa o chamado “vazio existencial” de que fala Frankl (2006, p. 78). De forma caricata, aquele que não compreende profundamente o processo de formação de sentido no contexto religioso, apresenta externamente, um comportamento até mais efusivo e participativo do que aquele do exemplo anterior, contudo o foco da construção de sentido que este dá para a vivência religiosa, é o outro. É o reconhecimento pelo outro de que o indivíduo é mais religioso, que o leva a enveredar na mística da espiritualidade e desta forma, a expressão da religiosidade se mostra como algo externo e é reforçado como suficientemente válido, pela comunidade que o reconhece como tal.

Essa estética religiosa pode ser observada na sociedade de forma muito clara, quando se constata uma explosão de vertentes religiosas que aparecem e desaparecem com a velocidade de um modismo como outros tantos, que surgem em uma sociedade onde o consumo é o mote principal e em que as aparências valem mais do que os conteúdos. É exatamente em função desta inversão de valores que a cultura do descartável invade até mesmo instâncias de cunho ontológico. É mais importante parecer e até aparecer, do que ser. Ser, significa se compreender-se como tal, em todas as dimensões que lhe for possível, consciente ou inconscientemente. Parecer, basta o externo, o reconhecível pelo outro, o que é visto, o que se apresenta em um nível de consciência rasa.

Neste sentido, “também a religiosidade genuína se esconde de qualquer publicidade para manter sua autenticidade; ela se oculta para não se trair” (Frankl, 2006,

p. 37) e no âmbito da psicoterapia, completa, “e nossos pacientes temem ‘trair’ sua experiência religiosa ‘íntima’ num duplo sentido: tanto no sentido de ‘divulgá-la’, quanto no de ‘cometer uma traição’” (Frankl, 2006, p. 37).

Corroborando esta visão, em Angerami (2008) se refere à proliferação de religiões com bases filosóficas embasadas na cultura oriental, predominantemente o budismo, embora não seja esta a mais frequente em um universo tradicionalmente cristão e até mesmo as religiões evangélicas, que surgem a cada dia, que em função de divergências entre si, trazem a marca do cristianismo em seus postulados. A divergência doutrinária, parece ser o único princípio a prevalecer, uma vez que a tradição cristã da população é que deve ser respeitada. As variações apresentadas são como diz o autor “filigranas no rol de suas contradições”. Angerami (2008, p. 27) exclui, destas variações doutrinárias o charlatanismo, presente em tantas novas religiões em que se faz notório o mercantilismo associado a estas empreitadas. Vestem-se com um “manto” verborrágico, que impressiona, e às vezes com tamanha competência discursiva, se apresentam, arregimentando exércitos de cegos seguidores, que repetem a “fórmula mágica” da transcendência.

Como todo processo de maquiagem, esta religiosidade estética, também só atende à demanda de reconhecimento pelo outro e o tal vazio existencial se mostra de alguma forma para o indivíduo, principalmente quando em contato com a iminência da morte ou até mesmo com o simples contato com ela, seja pela descoberta de uma enfermidade de difícil prognóstico ou efetivamente, a morte de alguém muito próximo. Assim, os questionamentos acerca da vida, se fazem presentes e o oco existencial não permite ao indivíduo, encarar a situação com clareza e no fundo mesmo, com esperança.

### **3. A produção de sentido da experiência religiosa na psicoterapia**

#### **3.1 – A inquietude com o Sagrado**

Neste capítulo vou tratar de todo o contexto anteriormente exposto e a sua relação direta com a psicoterapia, começando pelo que há de mais básico em um processo terapêutico, a queixa. Quando um indivíduo chega para um tratamento psicoterápico, não o faz aleatoriamente. Em sua busca por ajuda encontra no *setting* terapêutico um ambiente em que lhe seja permitido identificar a problemática que o aflige e descobrir meios para resolvê-la. Esta visão, bastante “senso comum”, é muito evidente na maioria das pessoas que buscam um consultório de psicologia. Não vou aqui tratar daqueles que chegam ao consultório a mando de outros, até porque para estes, na maioria dos casos o tratamento que lhe é imposto, não faz o menor sentido. Aqui trataremos daqueles que buscam na psicoterapia, respostas para suas inquietações e aí começa a se verificar uma dinâmica totalmente particular para o indivíduo.

Hycner (1995, p. 88), afirma que “muitas pessoas procuram a terapia, porque sentem que sua vida não tem mais sentido”. Se considerarmos que o sentido que as pessoas dão à suas vidas, em qualquer aspecto que queiram (trabalho, família, sexualidade, relacionamentos...) possa inclusive ser o que mais lhes mobilizam, quando surge um desequilíbrio “ameaçador” naquela dimensão, o indivíduo termina sofrendo com a proximidade da perda daquilo que lhe parece muito precioso. Quando a vida parece ter perdido o sentido, as bases que sustentavam o indivíduo, parecem ter desaparecido e ele se sente como que passageiro de um veículo que até então pensava dirigir.

Acontece que durante a vida, várias dimensões vão se alternando em



importância e prevalência, o que pode apresentar num dado instante, uma valorização maior de uma dimensão, relativamente a outra. Se no momento que a tal dimensão valorosa for afetada por uma intercorrência importante, que afete o indivíduo, fragilizando-o, naquele momento o significado do sofrimento perante o fato toma um vulto muito maior do que, aos olhos de outro, pudesse parecer. E busca-se a terapia por isso. Pelo sofrimento. Dificilmente o cliente de psicoterapia, a busca se não pelo sofrimento. Este sofrimento é exatamente o sintoma do verdadeiro problema: a falta de sentido na relação com o objeto, seja ele físico ou não.

Retornando a Bauman (2005, p. 78), “o sagrado é, podemos dizer, um reflexo dessa experiência de desamparo. O sagrado é o que transcende os nossos poderes de compreensão, comunicação e ação” e o desamparo a que o autor se refere é aquele relativo à finitude da vida comparada à infinitude do universo. É o drama entre a nossa dimensão finita física e temporalmente e a dimensão imensurável e eterna do universo.

A constatação apontada no parágrafo anterior é simbolizada das mais variadas formas e no contato com a morte, se evidencia. Ocorre que invariavelmente a demanda não é da ordem física propriamente dita, mas do significado que o evento enseja naquele que o percebe. Por exemplo, quando do luto pela morte, o sujeito entra em contato com um sentimento que evoca as questões relativas à perda e privação, particularmente do ente perdido, mas também pela sua própria visão de que ele também, vai se encontrar na posição do outro, o falecido.

Na presença significativa da imensidão e eternidade a finitude da vida coloca o sujeito em uma situação de questionamento relativo à sua própria existência, principalmente porque esta é mais compreendida na dimensão física onde a dor e o pesar se evidenciam e não na totalidade, que só se apresenta quando ele se percebe parte

da dimensão maior.

### **3.2 – O encontro com o Sagrado**

Quando a percepção do problema vivenciado pelo indivíduo é ampliada para além do mero contato com o objeto da tensão, e esta percepção permite-lhe uma mudança de atitude frente ao problema. A mudança pode ser adotada ou não. Contudo, se a ampliação de percepção já tiver sido feita, ao indivíduo não mais é possível uma visão estreitada. Essa nova condição permite-lhe até se resolver perante a queixa que trazia e se isso lhe for suficiente, do ponto de vista da terapia, poderia se dar por encerrada. Mas a descoberta dessa dimensão maior, nas relações, traz questionamentos até então não imaginados, inconscientes. Conteúdos que não estão presentes nas relações cotidianas, regidas por contratos, formais ou não, de interesses que invariavelmente atendem à ordem do fisiológico, do humano raso, surgem como um grande desafio e inquietam a alma do indivíduo.

Hall (1986, pp. 158-189) nos traz uma reflexão muito importante acerca do crescimento do ego na primeira fase da vida e da reconciliação entre o ego e o sentido da vida diante da morte inevitável, que se evidencia na segunda fase, a partir da chamada meia-idade. E diz que ao ignorar a tarefa de crescimento do ego na primeira metade da vida seria uma atitude absolutamente fora de compasso com o seu movimento natural tanto quanto a ignorância da inevitabilidade da morte como o objetivo da segunda metade da vida. Relativamente a esta etapa da vida, Brennan e Brewi (2004) tratam, dentro da perspectiva junguiana, ao dissertarem sobre a espiritualidade na meia-idade, os temas correlatos aos arquétipos e exemplos bem extraídos da Bíblia Sagrada que sob aquela ótica, abrem as possibilidades de formação de sentido que o indivíduo na faixa etária abordada, pode fazer acerca de sua existência

e o fim desta e se este fim realmente existe.

O encontro com o sagrado se mistura com o da espiritualidade que é o modo como se vive a vida e nesse contexto trago um importante definição de espiritualidade:

O que é espiritualidade? É a liberação de uma realidade interior. É a encarnação de um espírito. Na primeira metade da vida nossa espiritualidade é direcionada ao modo como nos percebemos e como percebemos as outras coisas. Ele flui de nosso ego, e de nossa consciência. Se olharmos onde colocamos nossa energia psíquica, descobrimos nossos valores, o que tem importância vital para nós, o que faz nosso espírito se incendiar, e como representamos ou encarnamos o espírito. Descobrimos nossa espiritualidade (Brennan e Brewi, 1985, citado em Brennan e Brewi, 2004, p. 62).

Angerami (2008, p. 29), escreve sobre o anseio pelo sagrado, ser uma necessidade humana na medida em que se busca a compreensão do sentido da vida, ou da sua própria finitude. Ao buscar o sagrado, o indivíduo procura pela essência da alma humana, no que diz respeito a sua abrangência de magnitude. Diz, ainda aquele autor: “Almejamos Deus e na verdade estamos delineando uma superação em nossa própria condição humana; buscamos Deus e nos deparamos com a imensidão de nossa alma, que se atira em vãos rasgados na imensidão dessa busca”. Isso tudo, apesar da insistência, na contemporaneidade, de se negar os valores e mitos do passado, como se estes tivessem sido simplesmente enterrados junto com os templos e túmulos faraônicos que há muito manifestavam a inquietação com o sagrado. A religiosidade faz parte do homem contemporâneo tanto quanto o desenvolvimento e o avanço da ciência e tecnologia.

Para o entendimento do sentido último da existência como Frankl (2008, p. 89)

define quando diz que “viver não significa outra coisa se não arcar com a responsabilidade de responder adequadamente às perguntas da vida”, precisamos complementar com sua outra definição a partir do questionamento que faz, no contexto de um campo de concentração onde estivera preso, ao dizer:

Em princípio, portanto, toda pessoa, mesmo sob aquelas circunstâncias, pode decidir de alguma maneira no que ela acabará sendo, em sentido espiritual: um típico prisioneiro de campo de concentração, ou então uma pessoa, que também ali permanece sendo ser humano e conserva sua dignidade (Frankl, 2008, p. 89).

Os conteúdos relativos à espiritualidade, ao sagrado, à religiosidade, enfim a toda e qualquer definição ou instância onde esta dimensão etérea se aloca é elemento fundamental no contexto do sujeito para a definição ou redefinição de sua identidade. E a distância presente na psicologia, diante deste tema, apenas afasta desta ciência, os recursos que permitiriam uma maior e melhor compreensão do homem contemporâneo.

### **3.3 – Ressignificação, o processo de individuação**

Muitas demandas surgem na terapia, envidando esforços, tanto do indivíduo (cliente), quanto do terapeuta, objetivando sanar o drama vivenciado pelo primeiro. Às vezes estas demandas estão fixadas em um aspecto bem corriqueiro da vida do indivíduo, como por exemplo, o trabalho, casamento, ou filhos. Poderia ser qualquer outra dimensão da existência. O problema aparece pontualmente num ou outro aspecto e por vezes a terapia fica girando em torno deste ou daquele, invariavelmente, porque o foco do discurso de quem sofre, é o próprio sofrimento, a ponto de não perceber como se encontram as outras dimensões, que às vezes estão até relativamente bem. O

problema, de maneira geral é sempre relacional e a busca por alguém ou um motivo deflagrador do sofrimento, tira do foco a questão principal que é a totalidade da relação. Esta totalidade transcende a estrutura física, onde o sofredor sente e vivencia a dor.

Na terapia, outra relação se estabelece e neste encontro a relação também é maior (na subjetividade que a compõe) do que as partes constituintes (terapeuta/paciente). Neste ambiente, esta nova realidade pode e deve ser compreendida por ambos e cabe ao terapeuta fazê-la ser percebida pelo paciente.

Corroborando a questão da comunicação no processo psicoterápico, Gonzáles Rey (2007, p. 262) afirma que “o diálogo não pode ser separado da produção de sentidos subjetivos daqueles que participam desse diálogo, sendo esse um dos elementos que definem os processos de subjetivação que vão se constituindo no espaço dialógico”, afirmando que a conversação é um fenômeno subjetivo onde se inserem postura, imagens, fantasias e emoções, processos estes, que não necessariamente estão presentes na organização lingüística do diálogo.

Este processo é fundamental, para que o paciente possa nessa experiência de amplificação do conteúdo relacional, projetá-lo para os outros aspectos de sua vida, permitindo-lhe perceber que na dinâmica da existência, as situações e coisas estão contidas num espectro maior do que aquele assimilado por nossos sentidos. Em psicoterapia, essa ampliação de “horizontes” é definida diferentemente por cada abordagem, embora de um modo muito simplista, o resultado, mesmo que inconsciente, é praticamente o mesmo.

“Somos todos únicos e, ainda assim, somos todos semelhantes” (Hycner, 1995, p. 88), contudo, as experiências individuais são radicalmente únicas e assim se apresenta, talvez o maior dos dilemas dentro do processo psicoterápico.

Para Rogers (1985, p. 76) “o processo da psicoterapia, (...) é uma experiência única e dinâmica, diferente de indivíduo para indivíduo, mas patenteando uma legitimidade e uma ordem espantosas na sua generalidade” e encadeia seu pensamento com:

Quer seja devido à sorte, a uma compreensão penetrante, ao conhecimento científico, a uma arte exímia nas relações humanas ou à combinação de todos estes elementos, aprendemos a iniciar um processo susceptível de ser descrito e que revela uma série de fases que se sucedem segundo uma determinada ordem, mais ou menos idêntica de um cliente para outro.

E ainda,

Se se atingir um nível de comunicação onde o cliente pode começar a perceber que o terapeuta compreende os sentimentos que está experienciando e que os aceita a um profundo nível de compreensão, nesse momento podemos estar certos de que se iniciou o processo terapêutico.

Hycner (1995, p. 81) ao tratar das dimensões intrapessoais e interpessoais, na terapia, fala de uma dimensão que alguns psicólogos chamam de “transpessoal” e que para aquele autor refere-se ao que:

Essencialmente, à crença (muitos diriam à experiência) de que nossa existência está fundamentada e permeada pelo espiritual. É a crença ou experiência de que não somos seres isolados. Ao contrário, somos parte de uma totalidade maior da existência e estamos inseparavelmente conectados uns com os outros.

Esta visão integrativa do ser humano se comunga com a cultura cristã no que diz respeito ao que foi preconizado por Cristo de que nele, somos irmãos e assim sendo, da mesma família, precisamos nos estabelecer como uma unidade viva, respeitando a

singularidade de cada indivíduo.

Outro aspecto que se deve estar atento é quanto ao sentido frágil de identidade e até mesmo uma insegurança relativa às instâncias ontológicas onde, em nossa sociedade ocidental, a ênfase é dada na separação e a sua afirmação seria uma garantia de individualidade.

O contato com os aspectos da ordem da espiritualidade, do sagrado, caminha em um sentido contrário ao que foi exposto acima e se emparelha com a proposta do processo de individuação que Jung nos traz. Observamos que a repressão da espiritualidade cria na sociedade indivíduos que apresentam, um certo grau de ansiedade, experienciando, também um “vazio existencial” quando as pessoas são forçadas a estar isoladas do sentido da relação com os outros e de uma forma mais abrangente, com o sentido de uma realidade maior.

Em A prática da psicoterapia, Jung (2002c ,p. 103) define o processo de individuação natural, como “tornar-se um, consigo mesmo, e ao mesmo tempo com a humanidade toda, em que também nos incluímos”, uma vez que produz uma consciência do que seja a comunidade humana, exatamente por trazer à consciência, o inconsciente, que é o que une todos os homens e lhes é comum.

Desta forma, como quer que se queira definir o processo psicoterápico ou o meio em que este se dê, o caminho pela individuação me parece bastante útil na produção de sentido que é a integração de conteúdos significativos que o indivíduo apresente durante o seu processo. Definida assim, a individuação, atinge um patamar além daquele comum, com os quais temos contato no âmbito da psicoterapia, que envolve de maneira genérica, a melhora de um sintoma associado à queixa que o cliente traz. Coloca o processo de individuação muito mais próximo do objetivo de integração do ser humano

com o mundo e com o cosmo, mas principal e primordialmente consigo mesmo. É a integração do *Self*.



## Conclusão

Concluo este trabalho, primeiramente, com três frases que me mobilizaram de forma a completar o sentimento de encontro que vislumbrei ao abordar o tema espiritualidade e religiosidade.

Começarei pelo que foi dito por Frankl (2006, p. 84), onde define: “a fé não é uma maneira de pensar da qual se subtraiu a realidade, mas uma maneira de pensar à qual se acrescentou a existencialidade do pensador”. E esta postura nos traz a importância da fé no contexto da existência do ser humano e uma espécie de porto seguro onde as agruras do cotidiano podem ser reavaliadas e a partir de vários simbolismos ressignificar a condição de vida em que o indivíduo se encontre. Não se trata, como Freud dizia, “um remédio ilusório para o desamparo”, mas um alento real na subjetividade do indivíduo para construção de sua identidade no âmbito da humanidade em que ele se encerra.

Na mesma condição subjetiva, acima apontada, a simbologia expressa na teoria junguiana, demonstra, como é possível resgatar da própria mais profunda fonte do indivíduo, a compreensão de seus processos externalizados na relação com o mundo. Assim, Jung define de forma resumida, a emergência dos conteúdos arquetípicos:

Os mitologemas sobre os quais, em última análise, se assentam todas as religiões são, pelo menos no nosso entender uma expressão de fatos e experiências anímicas interiores e, através da ‘anamnese’ do culto, possibilitam a manutenção da ligação do consciente com o inconsciente, que, desde os primórdios até os dias de hoje, nunca deixou de ‘ecforizar’ as imagens primordiais. Jung (2002c, p. 117).

Ainda sobre Jung (1948), citado em Silveira (2003, p. 128) extraímos, de uma

referência à questão da simbologia cristã da Trindade, um trecho que se aplica não somente à questão religiosa, mas também ao que se refere ao desenvolvimento intelectual e espiritual do ser humano, e diz “a fé é um carisma não concedido a todos , mas o homem possui o dom do pensamento, que lhe permite lutar em busca das coisas mais altas”.

A psicologia é a área do pensamento humano que concentra as esferas mais significativas no desenvolvimento humano, quando consegue abarcar a existência do homem em tantos níveis quanto aqueles em que se insira. Trabalhamos com todos os contextos possíveis a um indivíduo na sua integração com o mundo que o cerca, mas principalmente com a sua própria concepção do meio circundante. Nenhuma outra área do conhecimento humano pode se permitir permear as camadas relacionais do próprio ser, sem se curvar a sistemáticas limitadas aos sistemas sensoriais que ensejam a observação. Na psicologia quem aparece é o indivíduo e com ele, não só a sua história física, biológica e social mas também a da ordem ontológica, que se constitui naquilo que o ser recebeu da origem mais anterior, cultivou na sua própria percepção de vida e disponibilizou para o meio no qual se mescla, se diferencia e indiferencia, na eterna estação da vida, na espera do trem onde se encerra a grande dúvida da existência: de onde vim, para onde vou?

No processo de contato pleno com esta existência, e aí vemos a psicoterapia como uma ferramenta fundamental, a amplificação de percepção permite uma maior possibilidade de que o sujeito encontre um caminho e nele a resposta que possa estar inquietando a sua *psykhé*.

Do ponto de vista da confecção deste trabalho, tenho uma percepção bastante mais aprofundada das dimensões em que me insiro, tanto no campo da vida social,

quanto na vida acadêmica, mas principalmente, após a leitura da bibliografia que o fundamenta, considero uma autointegração bastante mais significativa e após esta leitura, não posso terminar este documento sem registrar mais uma frase de Jung, citada em Claret (1997, p. 78) e que representa muito do meu próprio pensamento acerca da normalidade:

Ser normal é talvez a coisa mais útil e conveniente com que podemos sonhar; mas a noção de “ser humano normal”, tal como o conceito de adaptação, implica limitar-se à média (...). Ser “normal” é o ideal dos que não têm êxito, de todos os que ainda se encontram abaixo do nível geral de adaptação. Mas para as pessoas dotadas de capacidades acima da média, que não encontram qualquer dificuldade em alcançar êxitos e em realizar a sua quota-parte de trabalho no mundo, para estas pessoas a compulsão moral a não serem nada senão normais significa o leito de Procusto: mortal e insuportavelmente fastidioso, um inferno de esterilidade e de desespero.

## Bibliografia

- Angerami et al. (2008). *Psicologia e religião*: São Paulo (SP). CENGAGE Learning.
- Bauman. Z. (2005) *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- Brennan, A. e Brewi, J. (2004). *Arquétipos junguianos – A espiritualidade na meia-idade*. São Paulo (SP): Ed Madras.
- Boff, L., (2001). *Espiritualidade*. 2ª. edição . Rio de Janeiro (RJ): Sextante.
- Claret, M (1997). *Jung – Vida e pensamento*. São Paulo: Martin Claret.
- Frankl, V. E.. (2006a). *A presença ignorada de Deus*. 9ª. edição . Petrópolis (RJ): Ed. Sinodal/Ed. Vozes.
- Frankl, V. E.. (2008). *Em busca de sentido*. 25ª. edição .Petrópolis (RJ): Ed Sinodal/Ed. Vozes.
- González Rey, F. (2003). *Sujeito e subjetividade*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning.
- González Rey, F. (2007). *Psicoterapia, subjetividade e pós-modernidade*. São Paulo: Thomson Learning.
- Guggenbühl-Craig, A.(2004). *O abuso do poder na psicoterapia*. São Paulo: Paulus.
- Hall, C.S. & Nordby, E. J., (2004). *Introdução à psicologia junguiana*. 7ª. edição. São Paulo (SP): Ed. Cultrix.
- Hall, J. A., (1986). *A Experiência junguiana*: São Paulo (SP): Ed Cultrix.

- Hycner, R.(1995). *De pessoa a pessoa – Psicologia dialógica*. 3ª. edição. São Paulo (SP): Summus Editora.
- Jung, C.G. (1979). *O símbolo da transformação na missa*. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes.
- Jung, C.G. (1986a). *Resposta a Jó*. 2ª. edição. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes.
- Jung, C.G. (1986b). *O desenvolvimento da personalidade*. 2ª. edição. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes.
- Jung, C.G. (2002a). *O homem e seus símbolos*. 20ª. edição. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira.
- Jung, C.G. (2002b). *Memórias, sonhos e reflexões*. 22ª. edição. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira.
- Jung, C.G. (2002c). *A prática da psicoterapia*. 8ª. edição. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes.
- Jung, C.G. (2003). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. 3ª. edição. Petrópolis (RJ): Ed. Vozes.
- Rogers, Carl R., (1985). *Tornar-se pessoa*. São Paulo (SP): Martins Fontes.
- Silveira, N., (2003). *Jung – Vida e obra*. 19ª. edição. São Paulo (SP): Paz e Terra.
- Wilbe, K., (2000). *Psicologia integral*: São Paulo (SP): Ed Cultrix.